قضية المصطلح الاصولى
مع
التطبيق على شرح تعريف القياس

بحث أعده

د . على جمعه محمد
المدرس بقسم الشريعة الإسلامية
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
جامعة الأزهر

دار الهداية

بسم الله الرحمن الرحيم

حقوق الطبع محفوظة
١٤١٤هـ - ١٩٩٣م

رقم الايداع ٧٨١١ / ٩٣
I. S.B.N.977- 5502 - 07 - 1

﴿ أهداء ﴾

** إلي زوجتي الفاضلة التقية النقيـــة
التي تحملت فـي صمت عناء الحيـــاة
وعنـــاء البحـث
وعناء الهمـوم

** اهدي هذا الكتاب رجاء دعـــــوة
صالحة منها يسترنا الله بها فـــــي
الدنيـا والآخـرة .

علي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى أله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين. وبعد

نقل إلينا تراثنا بدقة متناهية وسبب ذلك هو قضية المصطلح

وفى بحثنا هذا نتكلم عن فصلين :

الفصل الأول : عن مسألة الاصطلاح

الفصل الثاني : التطبيقى بشرح مصطلح القياس عند الإمام البيضاوى ومنهما يتبين لنا أن التلاعب بمصطلحات السلف الصالح، أو عدم فهم معانيها يؤدى إلى كارثة علمية محققة، وانهيار تام لأركان العلم وضياع لمفاهيمه،وهذا ماتراه الآن بعد احتلال واختلال مفهوم كلمة العلم، والتى كانت تعنى فى تراثنا : الإدراك الجازم المطابق للواقع الناشىء عن دليل والذى شاع استعماله الآن فى مقابلة ترجمة اللفظة الأنجليزية Science ومعناها : العلم المدرك بالحس فقط دون غيره من وسائل الإدراك العقلية أو السمعية أو العرفانية، مما أدى إلى القول بأن مسألة الألوهية مسألة غير علمية مما يوقع فى نفس السامع العامى أنها جهل، حيث إن ضد العلم، الجهل. ولقد لُبِّسَت كثير من المصطلحات، وشوهت بإزائها كثير من المفاهيم مثل الحضارة والدين والتراث والحكومة وغير ذلك مما دعى الشيخ المرصفى إلى أن يؤلف كتابه فى أواخر الماضى (الكلم الثمان)[1] ويتكلم فيه عن ماطرأ على مفاهيم كلمات ثمان لاحظ تغير مدلولها بين الماضى والحاضر، وتقوم الدعاوى الآن لتجديد العلوم الشرعية، ووضع مصطلحات جديدة بدعوى الاجتهاد أو بدعوى التيسير، فينبغى الألتفات بدقة إلى مايمكن ان يحدثه وضع الألفاظ بإزاء المعانى من خلل فى الفهم واضطراب فى العلم فعالجت هذه المسألة فى بحثى هذا من جانب علم أصول الفقه. وعسى الله ان ينفع به انه نعم المولى ونعم النصير .

---

(١) انظر رؤية فى تحديث الفكر المصرى مع نص : الكلم الثمان اعده د. احمد زكريا الشلق وطبع بالهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٨٤ م.

الفصل الأول

-١-

تثير قضية المصطلح بعض المشكلات التى نعالجها فى هذا البحث فى نقاط متتالية إن شاء الله تعالى .

وقضية المصطلح تتصل بقضية الوضع،والوضع ،كما عرفه العلماء[١] هو جعل اللفظ بإزاء المعنى[٢]، وهذا قد يكون فى مجال اللغة فيسمى لغوياً، أو العرف فيسمى عرفياً، والعرف إما عرف الشرع، أو عموم الناس أو طائفة معينة منهم، فيقال : معنى تلك اللفظة شرعاً أو عرفاً أو اصطلاحا.كذا وقد اختلفوا فى علم الأصول فى واضع اللغة أى واضع الألفاظ بإزاء المعانى على أقوال كثيرة [٣]: منها انه الله سبحانه وتعالى – أى أنها توقيفية – واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : ﴿ **وعلم أدم الاسماء كلها** ﴾ [٤].

ومنها: أن البشر هم الذين جعلوا اللفظ بإزاء معناه واصطلحوا على ذلك بالوضع. وقول ثالث يقول: إن الله سبحانه وتعالى، قد علم آدم بعض الأسماء، وعلمه كيف يضع، ثم بعد ذلك أكمل البشر، فجعلوا لكل محدث من المحدثات لفظاً جديداً واصطلحوا فيما بينهم عليه .

---

(١) أول من ألف فى الوضع عضد الدين الايجى الذى افرد له كتابا اشتهر فيما بعد (بالرسالة الوضعية)وذلك فى أواسط القرن السابع الهجرى.

(٢) انظر تعريف الوضع وأنواعه وشروطه في المزهر ٣٩/٣٨/١ شرح تنقيح الفصول صـ٢٠ ومابعدها المحلى على جمع الجوامع مع حاشية البنانى ٢٦٤/١ نهاية السول ٢٩٦/١ التعريفات صـ٢٢٢ ، ٢٢٦.

(٣) انظر تحقيق المسألة هل هى توقيف او اصطلاح فى المزهر ١٦/١ ومابعدها المستصفى٣١٨/١ ومابعدها إرشاد الفحول صـ١٢ المسودة صـ٥٦٢ نهاية السول ٢١١/١ العضد على ابن الحاجب ١٩٤/١ ومابعدها الاحكام للآمدي ٧٣/١ ومابعدها فواتح الرحموت ١٨٣/١ الخصائص١/ ٤٠ ومابعدها التمهيد للأسنوى صـ١٣٧ ومابعدها

(٤) سورة البقرة من الآيه /٣١

ومن هذه المذاهب الوقف، وهو أن هذه القضية ليست من القضايا التى ينبغى أن نبحثها ولايترتب عليها كثير فائدة (١).

فعلينا أن نتوقف فيها دون أن تعرف من الواضع، لأن هذا لايفيدنا فى شيء ومنها غير ذلك مما لا أطيل فيه، لأنه ليس هو المقصود بالذات .

-٢-

ولم يقتصر الأمر على الوضع اللغوى وجعل الألفاظ بإزاء المعانى فى اللغة التى تعارف عليها الناس والتى نقلت الأفكار من ذهن إلى ذهن، ومن شخص إلى آخر حيث جاء الشرع الشريف بوضع جديد وبألفاظ جديدة بإزاء معانى لم تكن معهودة أمام هذه الألفاظ فى اللغة ، فأصبح عندنا حقائق شرعية، وحقائق لغوية، والحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا فى اصطلاح التخاطب(٢).

فإذا أطلقت الصلاة فى لغة الشرع أو عند علماء الشرع انصرفت إلى الأقوال والأفعال المخصوصة المبتدئة بالتكبير المختتمة بالتسليم ذات الشروط الخاصة المعروفة عند أهل الشرع، على أنها فى اللغة، كانت أولا تعنى العطف كما نص على ذلك ابن هشام وغيره من أئمة اللغة وفرعوا من العطف الدعاء والصلة وماإلى ذلك من معان أخرى ، وكذلك الصيام والزكـاة والحج والنية،

---

(١) يؤيد ذلك ماذكره الطوفي في شرح مختصر الروضه ٥٠٢/٣ مانصه« والخطب في هذه المسألة يسير أي أمرها سهل حتي لو لم تذكر لم يؤثر في هذا العلم ولا في غيره نقصا. إذ لايتربط بها تعبد عملي ولا اعتقادي، أى لايتوقف عليها معرفة عمل من أعمال الشريعه، ولامعرفة اعتقاد من اعتقاداتها » ثم بين أن هذه المسألة تجري مجري الرياضات التي ترتاض العلماء بالنظر فيها، فتكون فائدتها الرياضة النظرية لادفع الحاجة الضرورية .

(٢) انظر تفصيل الكلام علي الحقيقة وأقسامها في
شرح تنقيح الفصول صـ٤٢ ومابعدها المحلي علي جمع الجوامع مع حاشية البناني ٣٠٠/١ ومابعدها العضد علي ابن الحاجب ١٣٨/١ ومابعدها المزهر ٣٥٥/١ ومابعدها الاحكام للأمدي ٢٦/١ ومابعدها إرشاد الفحول صـ٢١ المعتمد للبصرى ١٦/١ وما بعدها ، فواتح الرحموت ٢٠٣/١ . الطراز للعلوى ٤٦/١-٥٩ مقدمة التفسير للراغب الأصفهاني صـ٢٨٩ .

فكل هذه الألفاظ لها فى الشرع معان ولها فى اللغة معان أخرى، ومعانيها فى الشرع لها ثمة علاقة بمعانيها فى اللغة . ولكن ليس هى نفسها

وهذا الوضع الجديد لتلك الألفاظ بإزاء معانيها التى حددها الشرع، هو ما يسمى بالوضع الشرعى .

-٣-

وقد تضع اللغة لفظة بإزاء معنى من المعانى ويأتى العرف فيخرجها عن معناها إلى معنى آخر، وهذا ما يسمى بالوضع العرفى العام ، فكلمة دابة مثلا تعنى فى اللغة كل ما يدب على الأرض ، ولكن الناس فى العراق وفى مصر قديما وحديثا أطلقوها بصفة خاصة على الحصان وعلى الحمار وبحيث إذا أطلقت كلمة الدابة انصرفت إلى هذا الحيوان بالذات دون سواه .

وهذا مخالف للوضع اللغوى، ولذلك سمى الوضع العرفى العام، لأن الكافة والجميع مشتركون فى فهم معناه عند اطلاقة من غير إلى رجوع إلى الوضع اللغوى الأول .

كذلك يتواضع أهل فن معين أو طائفة خاصة من الصناع أو الحرفيين أو غيرها من الطوائف على ألفاظ بإزاء معانى خاصة بذلك الفن أو تلك الحرفة ، حتى إذا أطلق هذا اللفظ عندهم انصرف ذهنهم إلى ذلك المعنى مباشرة، فكان فى ذلك توفير للوقت وللجهد، وكان فى ذلك أيضاً تخاطب سريع بين أهل الفن الواحد، وهذا مايسمى بالوضع العرفى الخاص أوما يسمى أيضاً بالاصطلاح[1].

---

(١) الأسباب التي دعت العلماء إلي وضع المصطلحات .

السبب الأول : حسب تصوري هو وجود ماهية عامة لها معني وافي، فلا يمكن أن يوجد لها مصطلح واحد ينطي كافة معانيها فيضطر لوضع عدة مصطلحات كل مصطلح ينطي وجها من الوجوه علي سبيل المثال قولهم. عموم الشمول وعموم المعية وعموم الاستغراق، هذه مصطلحات ثلاثة لماهية واحدة، ومثالها قولنا : كل رجل ، فهذه الصيغة تشمل كل فرد من أفراد هذه الماهية بلاشك، ويثبت الحكم فيها لأحد أفرادها مع غيره سواء بسواء، فيقال لها عموم المعية، وأيضا تدل علي معناها مدلولا مطابقا فيقال عموم الشمول وتستغرق كافة الأفراد =

.....

= بهذه الماهية فيقال لها : عموم الاستغراق .

وهنالك مثال آخر بصورة أخري هو عموم البدل وعموم الصلاحية، ومثالها : الفرد المنتشر أو رجل متنقل، فهذا يدل علي معناه مدلولا احتماليا أو بدرجة الاحتمال، وإذا ثبت الحكم فيه لأحد أفراده، لايثبت بالطبع لغيره، فإذا قلت مثلا: جاءني رجل، فهذا الحكم لايتناول غير هذا الفرد الذي عينته ولذلك يقال، ولهذه الماهية عموم الاحتمال، اذن عموم الصلاحية وعموم البدل وعموم الاحتمال شيء واحد . قد يقول قائل : إن هذه المصطلحات من قبيل المترادفات، والجواب كلا، لأن الألفاظ المترادفة تدل علي معناها مدلولا مطابقا، وليس أحد المترادفين بأولي بالمعني من زميله. مثلا إذا قلنا : حنطة وذرة وقمح فهذه في الألفاظ كلها تدل علي هذا الطعم المحوج مدلولا مطابقا بقطع النظر عن أن هذا اللفظ مفهوم هنا وغير مفهوم هناك أو العكس

السبب الثاني من الاسباب الذي دعت العلماء الي وضع المصطلحات وهو اختلاف مفاهيم المجتهدين في تحديد وظيفة الماهية، فيضطرهم هذا لأن يضعوا مصطلحات عدة ، فيضع كل مجتهد مصطلح للماهية حسب تصوره لوظيفتها، مثلا قال ابن الحاجب المتوفي سنة ٦٤٦ هـ أن الواو تأتي للجمع المطلق وتبعه علي ذلك البيضاوي المتوفي سنة ٦٨٥ هـ وعبر بنفس التعبير وقال : تأتى للجمع المطلق بمعني إذا جاءت لجمع مقيد فلا يصح أن تكون للجمع .

وبناء علي كلام ابن الحاجب والبيضاوي فإننا إذا قلنا : جاء نى جمع من الرجال فلان وفلان لايصح أن نعطف بها ، لأن الجمع مفيد وهذا هو مفهوم اللفظ أو مفهوم التعبير أو مفهوم المصطلح علي رأي ابن الحاجب والبيضاوي، بينما جاء السبكي وهو من كبار الأصوليين في القرن الثامن المتوفي سنة٧٧١ هـ وأقول : إنه أعظم الأصوليين علي الاطلاق في القرن الثامن الهجري وقال : إنها لمطلق الجمع، لأن مطلق الماهية أعم من الماهية بشرط وجود شيء من المشخصات ،كالسوابق واللواحق التي تسمي بالماهية المخلوطة، والماهية بشرط، فليس هناك شيء يسمي بالماهية المجردة والماهية بلا شرط، بل تسمي بالماهية المطلقة وهي أعم من المجرد فمطلق الماء، أعم من الماء المطلق، أو ماء صافي أو ماء عكر أو ماء عذب أو غير ذلك ، وليس هذا من قبيل التقديم الذى يجعله الأصوليون قادحا من قوادح العلة فإذا أردنا التمثيل لهذا التقديم الذى يجعله الأصوليون قادحا من قوادح العلة : نقول : إن البيع فى زمن الخيار او فى زمن الشرط يفيد الملك بدليل انه بيع صادر من أهله فيما وجد فى محله ، فيعترض المناظر أو الخصم هل الأصل بيع المطلق الذى لا شرط فيه ام مطلق البيع الذى يعم الصحيح والباطل وغير ذلك الجواب أن الثانى مرفوض ، لأنه ليس المفروض هذا البيع المطلق وانما المقصود هنا البيع مطلق ، وهو غير موجود فى صورة النزاع لأن الصورة فيها بيع وشرط ، وهنا يكون التقسيم مانع من موانع العلة =

.....

= ويجعلها غير سارية فلا يفيد ، البيع ، المشروط بزمان الخيار ، حتى تنقضى مدة الخيار الشرطى ، وليس هذا أيضاً من قبيل قولهم : عموم السلب وسلب العموم ، لأن عموم السلب وسلب العموم بينهما عموم وخصوص مطلق ، فكل عموم السلب يندرج تحته سلب العموم ، لأن عموم السلب يدخل فيه الحكم بالكلية لكل فرد على حدة ، أما سلب العموم فيثبت بالكل كقولنا : لم يكن كل ذلك ، فهذا حكم على الكل بأنه ليس كلياً .

السبب الثالث من الاسباب التي دعت العلماء الي وضع المصطلح وهو تصور المجتهد أن المسألة فيها حكمان، فيحتاج لوضع جديد يبرهن فيه علي مذهبه ليفرق بين الحكم السابق والحكم الطاريء ومثال ذلك ماوقع لأبي حنيفة حيث رسم البيع الذي لم يشرع بأصله ووصفه بأنه باطل كبيع الملاقيح والمضامين، أي بيع مافي اصلاب الأباء وأرحام الامهات، وماشرع بأصله دون وصفه وقد سماه بأنه بيع فاسد كالربا، لأن الأصل فيه بيع لكنه اقترن بوصف جعله فاسدا، غير أن الشافعية جعلوا الباطل والفاسد لفظين مترادفين علي ماهية واحدة، ولذلك قال صاحب الزبد:الفاسد هو الذى فقد بعض شروطه ، إلا أنهم اضطروا إلى التفرقة بين الباطل والفاسد فى أمور منها الحج والعارية والخلع والكتابة والاجارة وغيرها.

السبب الرابع والأخير هو أن التطور الاجتماعى أو اختلاف الأجيال بتباعد الأزمان يندرج تحته قسمان من المصطلحات ، قسم يكون لماهية قد انقرضت أو تخلى عنها الناس ، فيبقى المصطلح مجردا من مدلوله ، ويتناساه الناس ، مثال ذلك: الأدفية ، وهى الموقدة التى توقد فيها النار وتركب عليها الحلة أو القدر أو المقلاة ، وتبنى من أحجار أو طوب أو ما إلى ذلك.

وكانت هذه الكلمة تستعمل عندما كان يستعمل الحطب فيقال لها أدفية . الآن أصبح أهل زماننا غير مستعملين لها ، فيقولون : البوتوجاز ، وأنبوبة جاز وكيروسين وما إلى ذلك فلو نقلنا هذا المصطلح الذى اصبح مجردا من مضمونه أو مدلولة الى بوتوجاز وقلنا أدفية بدلا منه ، أظن أنه ليس هناك مانع شرعى أو عقلى يمنعنا من استعماله . لكن العرف قد يستعمل هذا اللفظ أولا يستعمله وهذا شئ آخر .

القسم الثانى الذى يندرج تحت هذا الباب أن هناك ماكينات كثيرة تنشأ باعتبار التطور التقنى وترد علينا من هنا وهناك معدات وأجهزة كثيرة لها ماهيات ولكن لا أسماء لها ، فيضطر العلماء ، المجتهدون لأن يضعوا لها اسماء ومصطلحات تدل عليها أو ترشد إليها ، وهذا يتوقف على العلماء، ويجب ان يشترط فيها شروطا حتى يكون المصطلح مقبولا فى وقت استعمالنا له على هذه الماهية ، وتشمل تلك الشروط أن يكون الواضع لهذا المصطلح عالما ومتصورا لمعنى هذه الماهية بدقة حتى يستطيع تصور معناها ، وعندئذ يمكنه أن يضع لها مدلولا صحيحا ، وهذا يرجع لأهل =

.....

= الاختصاص فى كل آلة أو جهاز .

والشرط الثاني أن يكون المصطلح مطابقا للوضع اللغوي بقدر الامكان، ولايشترط أن يكون هذا اللفظ متفقا عليه من قبيل الجمهور، بل يكفي أن يخرج علي وجه من الوجوه التي تقتضيها اللغه، والشرط الثالث : أن يكون هذا المصطلح مطابقاً أو غير متناقض مع عقيدتنا إذا كان منقولا عن لغة أخري أو ديانه أخري، مثال ذلك قولهم علي سبيل المثال « من حسن الطالع » فنحن لانؤمن بقراءة الفنجان ولاقراءة الكف ولافتح المندل فكيف نستخدم عبارة « من حسن الطالع » ففي العقيدة لايجوز استعمال هذا اللفظ، ونستطيع ان نقول : من حسن الحظ بدلا من حسن الطالع، وكذلك قولهم: تعاليم الله، تعاليم القرآن تعاليم الاسلام، تعاليم الرسول إلي آخره . وهذه مصطلحات لايجوز استخدامها لأنها مصطلحات كنسبة أدخلت علينا وتلقفها الناس واستعملوها دون أن يفكروا، إذ أن الاسلام ليس تعاليم وانما هو شريعة ثابتة محكمة لاتقبل التغير ولا التبديل ولا النسخ حتي آخر الزمان، بينما التعاليم متوقفه علي افكار القائد أو المرشد أو المعلم وتتفاعل بتفاعل افكاره بشكل يومي والاسلام علم الله وعلم الرسول ليس من هذا القبيل .

-٤-

وبناء على ماتقدم، فإن الاصطلاح كما هو الوضع العرفى الخاص.

قال ابن عابدين فى حاشيته فى المجلد الأول صـــ٣٦: « الاصطلاح لغة الاتفاق ».

وقال الشيخ الباجورى فى حاشيته على ابن قاسم فى المجلد الأول صـــ٢٠. وكذلك قال مثله أبو النجا فى حاشيته على شرح الشيخ خالد على الأجرومية صـــ٧ :

« الاصطلاح لغة مطلق الاتفاق ، فالاصطلاح افتعال من اصطلح على وزن افتعل، وقلبت التاء طاء لوروده بعد حروف الاطباق الاربعة وهى الصاد والضاد والطاء والظاء .

قال ابن مالك، طاتا افتعال رد اثر مطبق * والدان وازدد وادكر والابقى

ولو رجعنا إلى العرف لوجدنا أن صيغة الافتعال تأتى فى اللغة بمعان كثيرة لكن المراد منها هنا هو التشارط والاظهار فافتعل تأتى للتشارط وتأتى للإظهار فالاصطلاح كأنه يشترط فيه تشارط طائفة فى الاتفاق عليه ثم اظهار هذا التشارط وسترى أثر ذلك عندما نحدد شروط الاصطلاح .

-٥-

اذن الاصطلاح لغة هو مطلق الاتفاق ، أما اصطلاحاً ، ويتحدث عنه الجرجانى فى التعريفات ص ٢٨ ويود له عدة تعريفات وليس تعريفاً واحدا، فيقول:

هو إخراج اللفظ من معنى لغوى إلى آخر لمناسبة بينهما ، وقيل هو اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى، وقيل : إخراج الشىء عن معنى لغوى إلى معنى آخر لبيان المراد، فمرة عبر باللفظ ومرة عبر بالشىء، ثم قال : وقيل الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين، فرجع ليعبر باللفظ مرة أخرى .

وفى كل تلك التعريفات للاصطلاح ، نرى أنه لايكون إلا فى الألفاظ

التى وضعت لمعان جارية فى فن معين أو علم خاص ، حتى من عرفه بأنه : اخراج الشئ . كما جاء فى التعريف الثالث الذى ذكرناه ، فإنه ينصرف الى اللفظ، حيث إن قوله: عن معنى لغوى، يحتم أن يكون الشىء هنا بمعنى اللفظ. هذا هو الاتجاه الأول فى تعريف الاصطلاح .

-٦-

وهناك اتجاه آخر نجده عند أبى النجا فى حاشيته على الشيخ خالد، يقـول : هو اتفاق طائفة مخصوصة على أمر معهود، فلم يقل لفظ، ولكن قال : على أمر معهود بينهم متى اطلق انصرف اليه . وقد سار على هذا المنهج الشيخ الباجورى فى حاشيتة على ابن قاسم حيث يقول :

هو اتفاق طائفة على وضع أمر لأمر حتى إذا أطلق انصرف اليه .

وهذا الاتجاه فى تعريف الاصطلاح يدخل فيه الاشارة والعقد والنصب والخط، وكل أنواع الدوال وماشاكل ذلك، فهو لايقتصر على الألفاظ فقط

بل يدخل باقى الدوال التى تدل على شىء من قبيل الاصطلاح وعلى ذلك فإشارة المرور عندهم من الاصطلاح العام لأنها تمثل عرفا بين الناس جميعاً، فاللون الأحمر دال على التوقف واللون الأخضر دال على المسير، وأنا اختار الاتجاه الأول، وأرى أن المصطلح هو اللفظ الموضوع من طائفة مخصوصة بإزاء معنى مخصوص بينه وبين المعنى اللغوى مناسبة .

-٧-

إذا وصلنا إلى هذا الحد اعترضتنا أسئلة منها : هل الآلات والوسائل والأدوات وطرق البحث تعد مما يصطلح عليه، حتى إذا ماعالجنا المصطلح، فلابد علينا أن ندخل هذه الأشياء فى كلمة مصطلح؟ وهل الأشخاص أيضاً يمكن أن ندخلهم تحت طائلة الاصطلاح إن كلمة، جعل اللفظ بإزاء المعنى فى أصلها يمكن أن تشمل كل ذلك، لأن المعنى هو الصورة الذهنية للشىء

الخارجى، وقد تكلم العلماء عن الوجودات الأربعة، وهى وجود فى الأعيان، ووجود فى الأذهان، ووجود على اللسان، ووجود فى البنان والوجود المتعين المخصص هو الوجود الخارجى الذى له صورة فى الذهن، ولفظ يترجم عنه على اللسان، وبالكتابة بما يشير إلى ذلك اللفظ .

فالمعنى إذن يمكن أن يكون لكل شىء ، وباعتبار أن الاصطلاح هو عملية وضع جديد فإن هذا الاصطلاح يمكن أن يشمل كل ماذكرناه .

-٨-

وعلى سبيل المثال، فإن الدبوس فى اللغة[١] هو آلة من آلات الحرب ويعنى به عند طائفة من الصناع نوعاً من الكماشات، هذا الدبوس فى اللغة إذا أطلقناه عند العربى لانصرف ذهنه إلى آلة الحرب المعروفة، وهى كرة بها بروز من جوانب متعددة ، ولها يد يمسكها المحارب ويضرب بها خصمه وعدوه. ولكننا إذا أطلقناها عند طائفة الصناع هؤلاء .

وقال أحدهم لصبيه : ائتنى بالدبوس، فلابد عليه أن يأتيه بهذه الآلة المتعارف عليها بين أهل هذه الصناعة بهذا الاسم، هذا على حين أنه يطلق عند طائفة النساء على مايشبك به مثلاً. وأطلق فى العصر الحديث على أداة من معدن على هيئة المسمار الصغير [٢].

وهكذا نرى أن كلمة واحدة عرض لها الاصطلاح عند طوائف متعددة، وعلى ذلك يمكن عندما نتعرض لصناعة من الصناعات أوفن من الفنون أو علم من العلوم أن نتعرض ونعد من المصطلح مايدل على الآلة ومايدل على الوسيلة وما يدل على الأداة ومايدل على طريقة البحث وهكذا ، لأن الاصطلاح فى حقيقته وضع، وعندما يتوفر الوضع وتتوفر هذه العملية فلا بأس علينا من أن نسمى ذلك اصطلاحاً، وأن نسمى تلك الألفاظ مصطلحاً .

---

(١) انظر لسان العرب لابن منظور ٧٦/٦

(٢) راجع المعجم الوسيط ٢٧٩/١

بالنسبة للأشخاص إذا ماتأملنا مابين أيدينا من التراث نجد أن الشافعى رضى الله تعالى عنه يطلق كلمة الثقة، ويريد بها محمد بن ابراهيم بن أبى يحى، فإذا قال : حدثنى الثقة انصرف ذهن الرواة عنه إلى ذلك الشخص، فهم أسموه ثقة لأغراض عندهم تخصه وتخص علمه، وذلك فى حين ان مالكا رضى الله تعالى عنه كان يقول : إنه زنديق ولايقبل الرواية عنه، وكان الشافعى رضى الله تعالى عنه يروى عنه ويبجله ويجله، ويقول الشافعية انهم تتبعوا روايات فيه فلم يجدوا فيها خللا أبدا، واما مالك فقد اتهمه بذلك لغموض بينهما رآها كذلك ولم يرها الشافعى .

على كل حال نحن هنا فى اطلاق كلمة الثقة، على محمد بن ابراهيم بن أبى يحى، الذى صار مصطلحا للشافعى ومصطلحا لمن أتى بعده فى الرواية، حيث يقول : حدثنا الشافعى قال حدثنا الثقة، وعلى ذلك تصحح الأحاديث وتضعف بناء على علم مصطلح الحديث .

كذلك جرى علماء الحديث علي أنهم إذا أطلقوا الحسن غير منسوب فإنه ينصرف إلى البصرى ولاينصرف إلى الحسن بن على، فإذا قالوا قال الحسن، انصرف ذهن المحدث بل ذهن الفقيه إلى أن ذلك من قول الحسن البصرى وليس من قول الحسن بن على، والذى دفعهم إلى ذلك أمر آخر، وهو أنهم أرادوا أن يتبركوا بذكر الإمامين، فيكون الحسن بن على إن أرادوا أن يتكلموا عن الحسن بن على، كما أن مرويات الحسن بن على بسيطة وقليلة، ولذلك ميز لأنه أقل .

أما مرويات الحسن البصرى فكثيرة، وفقـه الحسن البصرى كبير، حتى إنه عندما جمع وصل الى ثمانية مجلدات.

فإذا أطلقت كلمة الحسن عند علماء الحديث أو عند علماء الفقه انصرف ذلك الى الحسن البصرى فهل هذا اصطلاح؟ يجد المتأمل أنه ليس اصطلاحا، لأنه لم تتفق طائفة من الناس لوضع هذه الكلمة بإزاء هذا المعنى

بهذه الكيفية .

ولكننى أرى أن كثرة الاستعمال دون نكير من أحد فى قوة المصطلح، وحتى وإن لم يكن مصطلحاً بالمعنى الفنى الدقيق إلا أنه فى قوة المصطلح .

-١٠-

ويظهر لنا الاصطلاح فى مقابلة الاشخاص إذا نظرنا فى أصول الفقه، فمثلا هم يطلقون كلمة الإمام، ويعنون بها الامام الرازى، حتى إذا ماقيل فى أى كتاب من كتب أصول الفقه قال الإمام : فهو فخر الدين الرازى المتوفيسنة٦٠٦هـ. ولم يخرج عن هذا سوى مختصر ابن الحاجب وهو كتاب أصولى. انفرد ابن الحاجب فيه باصطلاح خاص من بين الأصوليين وأرجع الناس ذلك إلى كثرة تفننه فى العلوم، فكان إذا أطلق كلمة الامام فإنه يعنى بها الامام الجوينى.

وعند الشافعية، القاضى، هو القاضى حسين، فى حين إنه عند المفسرين إذا قالوا قال القاضى، انصرف الذهن مباشرة إلى القاضى البيضاوى، فى حين ان المتكلمين إذا قالوا قال القاضى فانه ينصرف مباشرة إلى الشيخ الباقلانى، وكذلك فإن الامام فى الفقه ينصرف إلى الجوينى وليس إلى الرازى والاسفرائينى الى ابى اسحاق الاسفرائينى وليس إلى أبى حامد .

-١١-

يمكن إذن أن نجيب على سؤال: هل الآلات وماشابهها، والأشخاص يمكن أن يصطلح عليها بالايجاب .

على أننا يجب أن ننبه إلى أن أسماء الأعلام لاتدخل فى المصطلح، فمالك والشافعى وأبوحنيفه ليس مصطلحات، وإنما يدخل منها من صار اطلاق اسمه بهيئة معينة كالحسن غير منسوب، أو وصف كالإمام والقاضى والأستاذ، أو الكنية أو اللقب تصبح مصطلحاً إذا أطلقت فى فن بعينه ينصرف به أهل ذلك الفن إليه .

وكذلك فإن الآلات والوسائل لابد أن يخرج اللفظ عن معناه اللغوى فإن لم يخرج عن معناه اللغوى فليس بمصطلح. فكلمة الشاكوش والمشط والحبل وغيرها من الأدوات ، ليست بمصطلحات حيث إن وضعها أمام وبإزاء معانيها من وضع اللغة ولم تخرج عن هذا الوضع إلى معنى جديد، فكل شخص سواء من أهل الفن أو من خارج أهل الفن يفهم الشاكوش، شاكوشاً والحبل حبلا، فالالفاظ التى خرجت عن معانيها اللغوية هى التى نستطيع أن نسميها مصطلحا. من هذا يمكن أن نتبين شروط وضع المصطلح وهى :

١- أن تقوم به طائفة من أهل فن أو علم أو صنعة معينة، فإن قام به فرداً أو فردان، فلا يصير هذا مصطلح علم إنما يصير مصطلح شخص .

٢- أن يخرج اللفظ عن معناه اللغوى إلى معنى جديد، فإن لم يخرج فليس بمصطلح.

على أن يكون هناك ثمة مناسبة بين المعنى الجديد والمعنى اللغوى، وهذه المناسبة هى العلاقة التى يتكلم عنها علماء البلاغة فى المجاز المرسل والتى أوصلها بعضهم إلى خمس وعشرين علاقة، وأحيانا إلى أربعين علاقة عند التفصيل.

٤- أن يشتهر ذلك المعنى ويظهر بحيث ينصرف الذهن إليه عند اطلاق اللفظ عند أهل الفن، فإن لم يشتهر لم يؤد وظيفته التى من أجلها كانت عملية الاصطلاح، وهى أن يصل المعنى إلى ذهن السامع من أقرب طريق للاستغناء به عن الاطالة فى الكلام وعن الشرح المستفيض، وهذا الاشتهار هومايمكن أن نسمية القبول العام من أهل الفن .

-١٢-

نأتى بعد ذلك لسؤال مهم هو هل الألفاظ الشرعية اصطلاح. أى هل تعد من المصطلحات .

إذا تأملنا خريطة الوضع التى رسمناها لقلنا : إن الوضع يمكن أن يكون لغوياً أو عرفياً والعرفى إما عام وإما خاص .

وبناء على هذا التقسيم،فإن الألفاظ الشرعية تعد من قبيل الإصطلاح العرفى الخاص بالشرع، ومن أجل ذلك نرى فى عبارات الكتاب عبارة « وفى عرف الشرع كذا » اى فى اصطلاحهم، ولكن لما كان الشرع ليس خاصا بطائفة معينة من أهل العلوم والفنون، وكان اصطلاحه هذا يعرفه الكل حتى سار شبيها بالعرف العام، فقد قالوا معنى اللفظ لغة كذا، وشرعاً كذا، وعرفاً كذا ، واصطلاحا كذا، ففرقوا بين الشرعية والاصطلاحية، وقولهم : لغة وشرعاً وعرفاً أى فى اللغة وفى الشرع وفى العرف العام، وفى العرف الخاص، ونرى ذلك مميزا بين الشرعى والعرفى مثل الخاص والعام الاصطلاحى .

-١٣-

ويلخص الشيخ الباجورى هذه القضية فى سطور قليلة، فيقول : تارة يعبرون بقولهم اصطلاحا، وتارة يعبرون بقولهم شرعاً، والفرق بينهما أن الأول يكون فى الأمر المتلقى من الشارع كمعنى الصلاة، وهى أقوال وأفعال مبتدئة بالتكبير مختتمة بالتسليم بشرائط مخصوصة. وقد يعبرون بقولهم شرعا فيما اصطلح عليه الفقهاء من حيث انهم حملة الشرع .

كما قال الشبراملسى، وقد نقل هذا عنه العلامة الجمل فى حاشيته على شرح المنهج المجلد الأول صـ١٣ وكذلك البجيرمى على شرح المنهج للشيخ زكريا الأنصارى المجلد الأول صـ٩ وقد قال الشبراملسى : العرف والاصطلاح متساويان، وقيل الاصطلاح هو العرف الخاص، وهو ماتعين ناقلة، والعرف إذا أطلق يراد به العام، وهو مالم يتعين ناقلة، وعلى كل فالمراد من العرف والاصطلاح: اللفظ المستعمل فى معنى غير لغوى، ولم يكن ذلك مستفادا من كلام الشارع بأن أخذ من القرآن أو السنة وقد يطلق الشرعى مجازا على ماكان من كلام الفقهاء وليس مستفادا من الشارع وإذا نظرنا فى ذلك القول فإننا نرى أن اللفظ الواحد قد يكون له معان متعددة بتعدد العلوم، ومثال ذلك كلمة المفرد التى تعنى فى علم النحو الكلمة الواحدة، وهى عند المناطقة والأصوليين: مالايدل جزؤه على جزء معناه وهذا الخلاف فى المعنى يرجع إلى اختلاف العلوم .

وكلمة، الكلام، عند اللغويين تعنى : كل ماأفاد من كتابة أو إشارة أوعقد أو نصب، بينما تعنى عند النحاة : اللفظ المركب المفيد بالوضع، وعند الفقهاء كل ماأفسد الصلاة، ولوكان حرفاً مبهما أو حرفين وإن لم يفهما .

وهذا مايسمى كلاما عند الفقهاء .

اما عند المتكلمين، فهو عبارة عن المعنى القديم القائم بذاته تعالى . وهكذا نرى كلمة واحدة ومصطلحا واحداً يختلف معانيه باختلاف العلوم وهذا شيء طبيعى .

-١٤-

كذلك نجد أن المصطلح يختلف باختلاف المدارس داخل العلم الواحد، فالواجب والفرض فى أصول الفقه. مترادفان عند الجمهور، وقد قالت الحنفيه إن الفرض ماثبت بدليل قطعى، والواجب ماثبت بدليل ظنى[1].

وكلمة: مال، عن فقهاء الحنفية، تعنى موجود قابل للادخار فى حال السعة والاختيار، له قيمة مادية بين الناس، فى حين إنه عند الجمهور، ماكان فيه منفعة مقصودة مباحة شرعاً لغير حاجة أو ضرورة، حتى يخرج من المحرمات التى تباح بالضرورة، وله قيمه مادية بين الناس.

فعند الحنفية المال، منه ماهو متقوم وماهو غير متقوم، واشترطوا فيه قابليتة للادخار، وذلك خلافا للجمهور الذى لم يشترط ذلك، وقد بنى على ذلك كثير من مسائل الفقه .

---

(١) انظر التمهيد للأسنوي صـ ٥٨ الاحكام للآمدي١/٩٩ أصول السرخسي ١/١١٠ فواتح الرحموت ١/٥٨ القواعد والفوائد الأصولية صـ٦٣ .

والمصطلح قد يتطورمدلوله وتعريفه عبر القرون، وقد يكون الاختلاف فى الصيغة فقط، وقد يكون فى مدلوله أيضا ومعناه .

فالحكم عند الأصوليين كما قال الغزالى فى آواخر القرن الخامس وأوائل السادس خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين[١] ثم يأتى الشراح ويقولون (..... من حيث هو مكلف - ويسمونه قيد الحيثية[٢] لأنه أضاف إلى التعريف شيئاً لم يذكره الإمام الغزالى، ولكن فهمه الناس من كلامه.

فلما عرفته مدرسة الامام الرازى ومنهم البيضاوى قال إن الحكم «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير[٣] وهذا تطور فى الصياغة رغم ان المعنى واحد، ثم جاء ابن الحاجب واختلف معهم فى أمر جوهرى، وهو على مايطلق الحكم الشرعى، أيطلق على التكليفى فقط أم على التكليفى والوضعى معا فزاد ، أو الوضع[٤] .

والمناقشات فى هذا الموضوع كثيرة، لأن إضافة كلمة واحدة لمدلول ذلك المصطلح تغير مدلوله لتبنيه رأيا معينا فى مدرسته .

وقد يكون التغيير جوهرياً حتى فى المدرسة الواحدة، ونجد هذا فى علم مصطلح الحديث. فمثلا كلمة مرسل، تطلق عند الأقدمين مثل أحمد وأقرانه على كل سند انقطع فى أى مكان منه، وبأى عدد، فى حين أن صاحب البيقونية يقول .

والمرسل منه الصحابى سقط * وقل غريبا روى ماروى راو فقط فغير بذلك معنى المرسل، وسار على هذا المعنى المتأخرون فيما عدا ابن همات الدمشقى، حيث سار ابن حجر فى النخبة على ماقاله

---

(١) انظر المستصفي للغزالي ٥٥/١

(٢) يقول صاحب مناهج العقول : وقيل : لاحاجة إليه - يقصد الاقتضاء أو التخيير - لأن قيد الحيثية مقصود، فالمراد تعلق الخطاب بفعل المكلف من حيث هو مكلف .
انظر مناهج العقول للبدخشي ٣١/١

(٣) انظر المحصول للامام الرازي ١٥/١ نهاية السول ٣٠/١ الابهاج في شرح المنهاج ٤٣/١ معراج المنهاج ٤٥/١

(٤) انظر مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٢٠/١

صاحب البيقونية[1].

-١٦-

وبالطبع، فإن هذا التطور له أسبابه، ولكننا لسنا الآن بصدد بحث الأسباب ، بل فى مسألة الاصطلاح، وكيف تطور هذا الخلاف ليس فى الصباغة فقط وليس باختلاف المدارس أو العلوم فقط، بل من قبيل التطور الدلالى وعلى ذلك فالمصطلح الواحد قد نجد له فى العلم الواحد أكثر من تعريف لاعتبار من تلك الاعتبارات السابقة، أولاختلاف مدخل تعريفه .

فمعنى الأصل اصطلاحا يطلق على الدليل، ويطلق على القاعدة المستمرة ، ويطلق على الراجح ويطلق على الصورة المقيس عليها إلى آخره[2]

وليس هناك مايحدد معنى من تلك المعانى بخصوصها، بل إن السياق والسباق هو الذى يحدد لنا تلك المعانى فى كل علم من العلوم .

-١٧-

وبالنسبة لترادف المصطلحات، وقد ضربنا من قبل مثلا حول الواجب والفرض فالواجب والفرض كما يقول البيضاوى مترادفان[3] بينما قالت الحنفية : إن الواجب ماثبت بدليل ظنى، والفرض ماثبت بدليل قطعى[4].

فالواجب والفرض عند الجمهور أو عند مدرسة الرازى أو عند الشافعية مترادفان فلو أطلقت كلمة الواجب أو الفرض عند جمهور الأصوليين

سنجد أن معناهما واحد، وكذلك الحال فى السلم والسلف، « والمساقاه والمعاملة »« والمزارعة والمخابرة » فهذه كلها الفاظ ترادفت وأصبحت مصطلحات مترادفة سواء فى الأصول أوفى الفقه او فى غيرهما من العلوم .

---

(١) انظر لقط الدرر لحسين خاطر العدوي علي شرح نخبة الفكر لابن حجر صـ٦٣

(٢) انظر نهاية السول ١٤/١

(٣) انظر نهاية السول ٤٣/١ الابهاج في شرح المنهاج ٥٥/١
معراج المنهاج ٥٣/١ التمهيد للأسنوي صـ٥٨

(٤) انظر أصول السرخسي ١١٠/١ فواتح الرحموت ٥٨/١ التمهيد صـ٥٨

أما بالنسبة لمسألة تداخل المصطلحات فى العلم التراثى الواحد، وأعنى بتداخل المصطلحات أى تشابكها، أى أن يكون للمصطلح الواحد عدة معان، ويكون لبعض هذه المعانى مصطلحات أخرى، وتلك المصطلحات لها معان أخرى أيضا بسبب من الأسباب السابقة وغيرها، ومثال ذلك كلمة العلة والسبب، فالعلة لها تعريف أو تعريفات والسبب كذلك له تعريفات، والجمهور يرى أنهما مترادفان وعلى ذلك يمكن ان اعرف السبب أو أعرف العلة، بما أعرف به الآخر لانهما مترادفان، ولكن الأحناف يرون أن العلة مؤثرة، وأن السبب معرف وعلى ذلك تفترق العلة عن السبب[١] .

ثم نرى أن السبب له أيضاً تعريفات أخرى، وأن العلة لها تعريفات أخرى، ومن هنا تتشابك الأمور تشابكاً دقيقا، لايستطيع حله سوى المتخصصين فى ذلك العلم أو فى هذا المجال، فإذا لم تحدد الأمور والمصطلحات تحديدا دقيقا يحدث اضطراب كبير، ويؤدى على المدى الطويل إلى نزاع واسع واختلاف وخلاف كما حدث فى تعريف الحسن والقبح، عند المعتزلة وأهل السنة، فكان أحدهما يطلق كلمة الحسن بمعنى بينما يفهمها الآخر بمعنى آخر، وبذلك لايتصل التخاطب، ولاتتم القاعدة التى تقول : إن الاستعمال من صفة المتكلم والحمل من صفة السامع والوضع قبلهما: لأنهما لم يتواضعا على معنى محدد للمصطلحات الجارية فى النقاش وبهذا حدث الخلاف الواسع، وقد يكون هذا الخلاف قد استقر عند كثير جدامن المعتزلة، وعند كثير جدا من أهل السنة فيما بعد، ولكن لم نجد من نبه إليه حتى الآن، وأنه راجع إلى خلاف لفظى .

وأرى أن هناك جانبا كبيرا من المسألة يرجع إلى تحديد المصطلحات، وانه عندما اقتنع المتناظران بمدلولات المصطلحات انتهت كثير من المناقشات حول هذه المسألة، فالحسن والقبيح، أو الحسن والقبح، هل هو بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته أو أنه مايستوجب المدح وما يستوجب الذم، فهذان عقليان

(١) انظر أصول السرخسي ٣٠١/٢ ، ٣٠٢ فواتح الرحموت ٣٠٤/٢

بالاتفاق أو أنه مايترتب عليه ثواب فى الآخرة أو عقاب فى الآخرة، وهذا هو الذى وقع فيه النزاع أعقلى أم شرعى.

فلو أننا حددنا لانتهى كثير من الخلاف حول هذه المسألة.

ولما أنكر كثير من الناس الحسن والقبح العقلى ، ولما وقع كثير من الناس فى تأييده بالمعنى المتنازع فيه ، أو عدم تأييده فى المعنى المتفق عليه ، وهكذا نجد أن هناك مساحات للاتفاق ومساحات للخلاف يمكن أن تظهر عند تحديد المصطلحات .

كما يقول ابن حزم : لو اتفقت مصطلحات الناس لانتهت ثلاثة أرباع خلاف أهل الأرض.

-١٩-

على كل حال فإن هذا الأمر كان يدرس رغم اضطرابه بشئ من الهدوء وطول البال ، وكان - على ما أدى إليه من اضطراب كان مقبولا أو مقدورا عليه ولكن الأمر يزداد سوء إذا نظرنا فى اضطراب المصطلحات بين القديم والحديث وعلاقة ذلك بالتلاعب بالمفاهيم وآثار ذلك على قراءة التراث.

وهنا نشير إلى أن قضية المصطلح قد شغلت علماء كثيرين قديما وحديثا فألف فيها الخوارزمى « مفتاح العلوم » والجرجانى « التعريفات » وهناك كتاب لكاتب مجهول اسمه « تحفة الخل الودود فى معرفة الضوابط والحدود »وألف أبوالبقاء كتاب « الكليات » وهو مطبوع فى خمس مجلدات، وهناك أيضاً، كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانونى وطبع فى ايران فى ستة مجلدات واسطنبول فى مجلدين، وأيضا دستور العلماء لأحمد نجرو وهو فى أربع مجلدات، والتحفة النظامية فى الفروق، والمفردات فى غريب القرآن للأصفهانى، وفيه شىء من ذلك، والحدود للكندى، والحدود للفارابى والحدود للباجى فى أصول الفقه، والحدود لأبن فودة والحدود للمرتضى والمقدمة للطوسى، وكثير جدا من

الكتب التى اهتمت بهذا الجانب من العلم كما أن هناك من المحدثين من تكلم عن المصطلحات العلمية قبل النهضةالحديثة مثل الاستاذ ضاحى عبد الباقى، وقد طبع كتابه فى مصر فى عام ١٩٧٩ .

وهناك الأستاذ الدكتور/محمد رشاد الحمزاوى وكتابه (فى المنهجية العامة لترجمة المصطلحات وتوحيدها وتنميطها) .

والذى تكلم فيه عن هذه القضية، وكذلك كتابه « العربية والمحادثة أو الفصاحة فصاحات، كما تكلم مصطفى الشهابى فى المصطلحات العلمية والفنيةفى اللغة العربية، وللأستاذ الدكتور محمد عمارة بحث بعنوان (منهج فى التعامل مع المصطلحات) قدمه لجامعة الأمير عبد القادر بالجزائر فى ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الاسلامى، وعالج فيه قول « لامشاحة فى الاصطلاح » وضرب فيه أمثلة كثيرة، وهناك أيضا بعض المقالات منها مقالين للأستاذ أحمد بوحسن « منهج إلى علم المصطلح » « والمصطلح ونقد النقد العربى » وقد نشرا فى مجلة الفكر العربى المعاصر فى العددين ٦٠،٦١. ومقال لمعن زيادة « مدخل لدراسة عصر النهضة » وتكلم فيه عن المصطلحات فى عدد ٢، ٣ ، ومقال لجواد على الطاهر « مصطلحات غربيهه نضطرب فى استعمالها » فى العدد ٤٧ من مجلة الفكر » « وصعوبات الاستعمال المنهجى للمفاهيم » « والمصطلح السياسى العربى الحديث » لرضوان السيد .

وهذه الكتب والمقالات لانقر كل مافيها ، إنما هى كتب ومقالات تكلمت عن الموضوع، ويمكن الاستفادة منها بطريقة أو بأخرى فى دراسة تلك المسألة .

الفصل الثاني

إذا كان الفصل الأول قد اختص بمسألة الاصطلاح والاشكالات التى تواجه هذه المسألة، وقد ضربنا من كل مثل لتلك المشكلات فى حينه إلا أن إفرادنا لجزء تطبيقى يختص بشرح تعريف القياس كمثال ونموذج مفصل .

والمثال هنا يختلف فى القصد عن الأمثلة الجزئية التى وردت عند كتابة الجزء النظرى الخاص بمسألة الاصطلاح ومشكلاتها فإن هذا المثال يقصد منه ايضاح المنهج المتبع فى تعريف الاصطلاحات من جانب الأصوليين واهتماماتهم بقضايا الضبط والتدقيق إلى الحد الذى يتعامل فيه المؤلف مع الحروف ومعانيها، وانه يجب الوقوف عند كل حرف .

وفى هذا السياق يجب أن نكشف عن مجموعة خطوات أساسية متبعة فى هذا المقام تتعلق :

١- بالفهم اللغوى لعناصر تعريف المصطلح وشرحها لغة وماتؤدية من معان .

٢- وبالفهم الاصطلاحى، ومكان الكلمات فى هذا التعريف بما لامزيد عليه ومن هنا كان هدف من يقومون به فى مقارنة بين التعريفات المختلفة أن يكون التعريف أضبط وأدق، فهذا يستدرك على آخر اضافة لابد منها على مايرى - حتى يتبين معانى الاصطلاح، وذلك يقترح حذف كلمة حيث لالزوم لها، وهذا يستبدل لفظ بلفظ، لأنه استقر فى ذهنه أن ذلك أدق وأوفق .

٣- كما أن تعريف المصطلح وتمييزه عن غيره مما قد يرتبط به أو يختلط من الأمور التى توضح الفروق بين المصطلحات .

هذا فقط مما يمكن استنباطه من تعريف يتكون من كلمات قليلة، ومنها يتبين ذلك المنهج الدقيق والرؤية الفنية الضابطة، وبذلك نستطيع فهم كلام الأقدمين بيسر وسهولة .

أولا :

قال البيضاوي رحمه الله تعالي في مختصره :

النص :

[الكتاب الرابع : فى القياس، وهو اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت] .

-١-

الشرح :

- الكتاب لغة : من الكتب هو الجمع، يقال تكتبت بنو فلان أى تجمعوا .

واصطلاحا : اسم لجملة مختصة من العلم اندرج تحته أبواب ففصول غالبا .

و(أل) فى الكتاب للعهد الذكرى الضمنى، لأنه تقدم مصحوبها ذكرا حيث قال البيضاوى فى أول مختصره هذا : (لاجرم رتبته على مقدمة وسبعة كتب)، والكتاب مبتدأ، والرابع صفة له والجار والمجرور متعلق بمحذوف خبر، والتقدير الكتاب الرابع كائن فى القياس، والظرف هنا مستقر، والكلام على حذف مضاف أى فى بيان القياس وذلك بذكر تعريفه وبيان كونه حجة وما يجرى فيه القياس وما لايجرى فيه وأركانه وأقسامه، وما يتعلق بذلك .

قوله « فى القياس » : الظرفية هنا مجازية، لأنه ليس للظرف احتواء، ولا للمظروف تحيز، وحينئذ يحتمل أن المصنف شبه مطلق ارتباط دال بمدلول بمطلق ارتباط ظرف بمظروف، فسرى التشبيه من الكليات للجزئيات، واستعار لفظ (فى) من جزئى من المشبه به لجزئى من المشبه على طريقة الاستعارة التصريحية التبعية .

وهى تبعية لجريانها فى متعلق الحرف أولا، وعلى ذلك نقدر مضافا وهو (بيان) القياس بمعنى تبين .

وفى القياس خبر لقوله الكتاب لأن الفائدة تمت به . وعليه فلا تجرى هنا أعاريب التراجم المشهورة من جواز نصب وجر ورفع الكتاب كما فى اعراب كتاب الصلاة كتاب البيع ونحوها من التراجم الناقصة .

وهذه ترجمة كاملة لوجود ركني الاسناد : المبتدأ والخبر وهل هى من قبيل علم الشخص، أو علم الجنس أو اسم الجنس ثلاثة أقوال .

ولقد قسم البيضاوي مختصره فقال في أوله :

لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب أ.هـ . وكانت المقدمة فى الاحكام ومتعلقاتها والكتاب الأول فى الكتاب، والثانى فى السنة، والثالث فى الاجماع، والرابع فى القياس، والخامس فى دلائل اختلف فيها، والسادس فى التعادل والتراجيح، والسابع فى الاجتهاد والافتاء .

وانما قدم الكتاب على الكل لأنه أصل من كل وجه، ولايتوقف على شيء آخر ثم أعقب به السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب وأخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما، وأخر القياس لأن الاجماع لايتحمل الخطأ بخلاف القياس فهو دونها فى الشرف والقوة، وهو دليل ظنى لاقطعى وكل واحد من الثلاثة الأولى مثبت للحكم ابتداء وأما القياس فليس بمثبت بل هو مظهر لحكم الله سبحانه .

القياس فى اللغة : فيه أقوال

١- قال الآمدى : القياس معناه التقدير يقال قاس الثوب بالذراع بمعنى قدره به، والتقدير يستلزم المساواة .

٢- وقيل القياس مشترك لفظى بين التقدير والمساواة ومجموعهما فيطلق ويراد منه التقدير مثل قست الثوب بالذراع، ويطلق على المساواة مثل فلان لايقاس بفلان ويطلق عليهما مثل قست النعل بالنعل أى قدرته به فساواه، وهذا مافهمه السعد من كلام العضد .

٣- وقيل مشترك معنوى فمعناه التقدير وهو كلى تحته فردان :

أحدهما : استعلام المقدار والآخر : التسوية ولو كانت معنوية، ذكره ابن الهمام .

٤- وقيل معناه الاعتبار

٥- وقيل التمثيل والتشبيه .

٦- وقيل المماثله .

٧- وقيل الاصابة .

والقياس والقيس مصدران لقاس وهو يتعدى بالباء، قال الشاعر :

خف ياكريم على عرض يدنسه مقال كل سفيه لايقاس بكا

وهو واوى العين ويائيها تقول قاس يقوس قوسا وقياسا وقيسا.

-٣-

والقياس اصطلاحا له تعاريف متعددة :

١- عرفه بن الحاجب فقال : هو مساواة فرع لأصل فى علة حكمه .

٢- وعرفه ابن السبكى فى جمع الجوامع فقال : هو حمل معلوم على معلوم لمساواته له فى علة حكمه عند الحامل .

٣- وقال صاحب الحاصل والبيضاوى هو اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت .

فمن عرفه بأنه مساواة يعتقد أن القياس دليل قائم بذاته كالكتاب والسنة، سواء أوجد المجتهد أم لم يوجد والذي عرفه بأنه حمل أو تشبيه أو الحاق أو اثبات الى آخر تعريفاته فانه يرى أن لاقياس الا بوجود مجتهد، لأن هذه الأشياء تحتاج الى من يقوم بها وهو المجتهد .

والذى سنجرى عليه الشرح هنا هو تعريف البيضاوى .

قوله (اثبات) معنى الاثبات ادراك الثبوت أى ادراك النسبه على جهة الايجاب والادراك هو حصول صورة الشيء فى الذهن، والنسبة هى اثبات أمر لأمر أو نفيه عنه فحصول صورة ثبوت أمر لأمر هى حقيقة الاثبات، وان كان يقصد به هنا مطلق ادراك النسبة سواء أكان على جهة الايجاب أم على جهة النفى، وسواء أكان على سبيل الجزم أم على سبيل الرجحان، وعلى ذلك فهو بهذا الاطلاق شامل للعلم والظن والاعتقاد .

فالعلم : هو الادراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل ففيه الجزم والمطابقة للواقع .

والاعتقاد : ادراك جازم سواء أكان مطابقا أم لا، والظن ادراك الطرف الراجح الذى يكون معه احتمال النقيض احتمالا مرجوحا فليس فيه جزم .

وانما كان المراد من الاثبات هذا المعنى لأن القياس يجرى فى المثبتات والمنفيات وقد يكون مظنونا أو معلوما فمثاله فى النفى : الخمر نجس فلا يصلى به كالخنزير ومثاله فى العلم ، الضرب كالتأفيف بجامع الايذاء فيكون حراما .

والاثبات كالجنس فى التعريف يشمل كل اثبات ، سواء أكان اثباتا لمثل حكم الأصل فى الفرع وهو مايعرف بقياس المساواة أو اثباتا لنقيض حكم الأصل فى الفرع لنقيض العلة فيه وهو ما يعرف بقياس العكس .

وقلنا الاثبات كالجنس، ولم نقل هو جنس : لأن هذا التعريف تعريف بالغاية فيكون رسما، وأيضا يحتمل أن يكون لماهية القياس مفهوم آخر خلاف ما اصطلحوا عليه[1] فلا يكون حدا، لأن الحد يجب ان يشتمل على

---

(١) وهذا خلاف التحقيق، حيث إنه مبني على أن المعاني الاصطلاحية يجوز أن يكون لها ماهيات غير مااعتبره لها أرباب الاصطلاح مساويا لما اعتبروه، فيكون ما اعتبروه ليس ذاتيا لها بل عوارض فلا يكون أجناسا ولافصولا، وهذا مخالف للتحقيق لأن الكليات أمور اعتبارية حصلت بمفهوماتها اولا في الذهن ثم وضعت اسماؤها بازائها فليس لها معان غير تلك المفهومات فهى ذاتية والتعريف بها تعريف بالجنس والفصل فهو حد لارسم والله اعلم .

الذاتيات، وكذلك باقى قيود التعريف هنا كالفصل وليست فصلا حقيقيا لأن الماهية لها فصل واحد يميزها عما عداها، ولامانع من تعدد القيود[1].

واضافة الاثبات الى لفظ مثل قيد أول مخرج لقياس العكس فلا يسمى قياسا حقيقة وتسميته قياسا مجازا لأنه يشبهه فى مطلق الالحاق .

وهذه الاضافة من اضافة المصدر الى مفعوله بعد حذف الفاعل أى : اثبات المجتهد مثل الحكم، وليس الفاعل المحذوف هو الله لأن القياس من المجتهد لا من الله تعالى .

-٥-

(مثل) اختلف العلماء فى تصور المثل فذهبت طائفة الى أن تصوره بدهى، فلا يحتاج الى تعريف، وحجتهم :

- أنه لوكان تصوره نظريا لخلا بعض العقلاء عن تصوره .

- ولكن لا يخلو أحد عن تصوره .

- فهو بدهى .

دليل الملازمه مسلم، وذلك لأن النظرى لا يدرك الا لأهل النظر والبحث، ولا يتوفر ذلك فى كل العقلاء ولو خلا بعض العقلاء عن تصوره لخلا ذلك البعض عن التصديق به ضرورة أن التصديق تابع للتصور، فاذا لم يوجد المتبوع وهو التصور لم يوجد التابع وهو التصديق .

ودليل الاستثنائية أن المشاهد أن كل عاقل يصدق أن الحار مثل للحار ومخالف للبارد، وعليه فتصور المثل بدهيا وهو المطلوب .

وأعلم أن المراد بتصور المثل هنا تصوره بوجه ما لا بالكنه (الذات)

وذهب فريق آخر الى أن تصور المثل نظرى فيحتاج الى تعريف، وعرفوه بأنه : ما اتحد مع غيره فى جنسه أو فى نوعه .

---

(١) واعلم أن الجنس كلي ذاتي مقول علي كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ماهو (كالحيوان)، والفصل كلي ذاتي مقول علي كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب أي شيء هو (كالناطق).

مثال الاول وهو الاتحاد فى الجنس :

الولاية على الصغيرة فى النكاح مع الولاية عليها فى المال، فإن كلا منهما نوع يندرج تحت مطلق الولاية .

مثال الثانى وهو الاتحاد فى النوع :

وجوب القصاص بالمثقل مع وجوبه بالمحدد فان كلا منهما فرد لنوع واحد هو الوجوب .

وأتى البيضاوى بلفظ مثل فى التعريف لأمرين :

١- اخراج قياس العكس لان الثابت به فى الفرع نقيض لحكم الاصل لا مثل له .

٢- ان الحكم الثابت فى الفرع ليس عين الحكم الثابت فى الأصل بل مثلا له لان الحكم مشخص معين بمحله والمشخص المعين لايقوم بمحلين ضرورة .

و (مثل) هنا صفة لموصوف محذوف وهو حكم أى حكم مثل حكم معلوم .

والتقدير : اثبات المجتهد حكما مثل حكم معلوم ... الخ . وزعم بعض الأصوليين أن الصواب حذف كلمة مثل وأن نقول : اثبات حكم ... الخ نظرا الى أن معنى النسبة أو المحكوم به لا يختلف مع صرف النظر عن التعلق والاضافة، يتضح من ذلك أن من زاد هذه الكلمة نظر الى تعلق الحكم واضافته ومن حذفها لم ينظر الى ذلك .

وانما نظر الى معناه وحقيقته والتحقيق وجوب هذه الزيادة .

-٦-

(حكم) أولا : الحكم فى اللغة القضاء يقال حكم له عليه، بمعنى قضى ويطلق على العلم والحكمة، فالحكيم العالم وصاحب الحكمة، ومعناه فى عرف أهل العربية النسبة التامة الخبرية كما فى قولك : زيد قائم . فان

الحكم عندهم هو نسبة القيام لزيد وهذا ماسماه المناطقة القضية، وسماه الفقهاء المسألة، فالمسألة مطلوب خبرى يبرهن عنه فى العلم بدليل .

والنحاه تسمى النسبة التامة سواء أكانت خبرية أم انشائية الجملة المفيدة.

ثانيا : والحكم عند المناطقة هو عبارة عن ادراك النسبة بطريق الاذعان وتوضيح مذهبهم انهم يقولون ان المركب الخبرى نحو : محمد جالس يسمى قضية وهذه القضية تشتمل على موضوع وهو محمد، ومحمول وهو جالس، ونسبة بينهما وهو تعلق الجلوس بمحمد، وارتباطة به، وهل هذه النسبة هى وقوع الجلوس فى حال الاثبات وعدم وقوعه فى حال النفى أو هى شىء آخر غير ذلك، فى هذا خلاف .

فبعضهم يقول : انها غيره وان الوقوع واللاوقوع نسبة اخرى تتصف بها النسبة الاولى فيقال إن نسبة الجلوس لمحمد واقعة، أو ليست واقعة، وبعضهم يقول انها عينه، فليس هناك نسبة موجودة بين الموضوع والمحمول سوى الوقوع واللاوقوع، فعلى المذهب الأول تكون اجزاء القضية أربعة : موضوع ومحمول ونسبة يرد عليها الايجاب والسلب، ونسبة ثانية هى الوقوع واللاوقوع وتسمى النسبة الأولى كلامية وذهنية فمن حيث فهمها من الكلام تسمى كلامية، ومن حيث ارتسامها فى ذهن السامع بعد نطق المتكلم بالجملة أو ارتسامها فى ذهن المتكلم قبل نطقه بها تسمى ذهنيه لأنها قائمة بالذهن (ذهن المتكلم أو ذهن السامع) فالنسبة الكلامية والذهنية شىء واحد يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار .

أما النسبة الثانية : وهى الوقوع واللاوقوع فانها تسمى النسبة الخارجية لحصولها فى ذاتها بقطع النظر عن دلالة الكلام، لأنها حاصلة فى الواقع خارج التعقل من الكلام، فإن الوقوع واللاوقوع لابد من واحد منها فى الواقع ونفس الأمر . ويسمى الوقوع واللاوقوع حكما من حيث ادراكه على وجه الاذعان .

أما على الرأى الثانى فان أجزاء القضية ثلاثة : الموضوع والمحمول والنسبه بمعنى الوقوع واللاوقوع، وهذا هو الذى عليه المحققون .

ثم ان الوقوع واللاوقوع قد يتصور فى ذاته من حيث انه تعلق بين الموضوع والمحمول بقطع النظر عن الواقع ونفس الأمر أو تعلق الثبوت والانتفاء ويسمى نسبة حكمية، وقد يتصور باعتبار حصوله وعدم حصوله فى نفس الامر وفى هذه الحالة لايخلو اما ان يكون التصور على سبيل التردد وهو الشك، أو على سبيل الاذعان وهو الحكم فالنسبة بمعنى الوقوع واللاوقوع، يتعلق بها ثلاثة ادراكات الأول ادراكها فى ذاتها بقطع النظر عن حصولها فى نفس الأمر وهذا الادراك تصور حصول الشيء فى النفس .

الثانى ادراكها باعتبار حصولها فى نفس الأمر على سبيل التردد وهذا الادراك تصور أيضا الا أنه يحتمل النقيض بخلاف الأول .

الثالث : ادراكها على سبيل الاذعان، وهذا الادراك تصديق وهو المسمى بالحكم فالذى يسمى الوقوع واللاوقوع حكما فانما يريد الوقوع واللاوقوع من حيث ادراكها على وجه الاذعان والتصديق كما تقدم .

فالحكم هو ادراك الوقوع على وجه الاذعان والتسليم سواء جرينا على القول الأول وهو أن هناك نسبة سوى الوقوع واللاوقوع، أو جرينا على القول الثانى من أنه ليس هناك سوى الوقوع واللاوقوع، وسواء قلنا ان أجزاء القضية ثلاثة أو أربعة .

ثالثا : ومعنى الحكم فى اصطلاح الأصوليين هو : خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. وخطاب الله هو الكلام النفسى القديم والتكليف طلب مافيه مشقة وقيل هو الزام بما فيه مشقة والوضع جعل شيء بازاء شيء آخر .

اذا تحرر هذا فكلمة « حكم » التى معناه فى تعريف القياس المراد به هى النسبة التامة الخبرية سواء أكانت شرعية أم لغوية أم عقلية، وهو المعنى الثانى، وليس المراد به خصوص الحكم الشرعى المعرف بأنه خطاب الله تعالى .... ألخ وهو المعنى الثالث لأن القياس عند صاحب التعريف وهو البيضاوى لايختص بالشرعيات بل يجرى فيها وفى اللغويات والعقليات، فيجب أن يكون التعريف شاملا لكل ذلك، وحملها ابن السبكى على الشرعى لأنه المقصود

عند الأصولى ولكن حملها على النسبة التامة أولى .

-٧-

(معلوم) المراد من المعلوم المتصور سواء أكان طرفا لنسبة معلومة أو معتقدة أو مظنونة وليس المراد به ماتعلق به العلم فقط وهو الادراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل وذلك لأن القياس إنما يفيد الظن، وإفادته للعلم قليلة فوجب أن يراد بالمعلوم مايشمل الجميع.

والمتصور هو ادراك المفرد، والادراك هو حصول صورة الشيء فى الذهن فالمعلوم هو المدرك المفرد الحاصل فى الذهن والمراد من المعلوم هنا هو المقيس عليه وهو الأصل والمحل.

-٨-

(فى معلوم آخر) المراد بالمعلوم الآخر المقيس وهو الفرع وهو: ماثبت فيه الحكم ثانيا، وفى ذلك اشارة الى الركن الثالث من أركان القياس، لأن القياس يشتمل على التسوية بين أمرين، فيستدعى وجود المتساويين، ثم هو متعلق بقوله المتقدم (اثبات) فاذا جرينا على أن المراد من الاثبات خصوص ادراك الثبوت فالتقدير حينئذ هو التصديق بثبوت مثل حكم معلوم وهو الأصل فى المعلوم الآخر .

وهو الفرع أى : التصديق بأن مثل حكم الأصل ثابت فى الفرع، واذا جرينا على أن المراد منه ادراك مطلق النسبة فالتقدير حينئذ هو التصديق بمثل حكم محل هو الاصل فى محل آخر هو الفرع أى سواء أكان على جهة الثبوت أو النفى وهو الذى رجحناه فى تفسير الاثبات .

وعبر البيضاوى عن الأصل والفرع بقوله (حكم معلوم فى معلوم آخر) ولم يقل حكم شيء فى شيء آخر، أو حكم أصل فى فرع ليكون التعريف شاملا للقياس فى الموجودات والمعدومات والاكان غير جامع وليكون بعيدا عن إيهام الدور .

وبيان ذلك أن الشيء عند الأشاعرة هو الموجود سواء أكان واجبا أو

ممكنا فلا يصدق على المعدوم أصلا عندهم، وعند المعتزلة الشيء هو الممكن مطلقا موجودا أو معدوما فالواجب والمستحيل لايسمى كل منهما شيئا عندهم جميعا .

فلو عبر بالشيء لخرج المعدوم عند الأشاعرة سواء أكان ممكنا أم مستحيلا، ولخرج المستحيل والواجب عند المعتزلة وعلى ذلك يكون التعريف غير جامع

فالقياس يجرى فى الممتنع مثل : قياس المؤثر من الحوادث مع الله تعالى على الشريك له سبحانه فى أنه لايجوز اعتقاده لجامع أن كلا منهما يترتب عليه فساد الكون وخراب العالم، مثال القياس فى الممكن : قياس العنقاء على الغول فى جواز الوجود بجامع أنه لايترتب عليه محال .

كذلك لوعبر بالأصل والفرع لتوهم أن الأصل معناه المقيس عليه والفرع معناه المقيس وحينئذ يقال له ان المقيس عليه والمقيس مشتقان من القياس ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه فيكون الأصل بعنوان كونه مقيسا عليه والفرع بعنوان كونه مقيسا متوقفين على القياس لكونه هو المشتق منه فتكون معرفة الأصل والفرع متوقفة على معرفة القياس مع أن المفروض معرفة القياس هى المتوقفة على معرفتهما فيكون التوقف قد حدث من جانبى التعريف والمعرف وهو حقيقة الدور، فالدور توقف شيء على مايتوقف على ذلك الشيء .

وانما كان التعبير بالأصل والفرع موهما للدور ولايستلزمه لأنه قد يمنع بمانع وهو : أن الأصل يراد به هنا ماينبنى عليه غيره، والفرع قد يراد به مابنى على غيره وأخذهما فى التعريف بهذا المعنى لايحقق الدور، لأن القياس يتوقف عليهما وهما لايتوقفان عليه لعدم الاشتقاق منه، وبذلك يكون التوقف من جانب واحد وليس هذا دورا .

و (آخر) ممنوعه من الصرف للوصفية ووزن أفعل الذى مؤنثه لايقبل التاء فان مؤنث آخر أخرى . قال ابن مالك :

ووصف أصلى ووزن افعلا ممنوع تأنيث بتاء كأشهلا

فأحمر التى مؤنثها حمراء بألف التأنيث الممدودة وفعلى بالضم والقصر كأفعل التفضيل أو مالا مؤنث له أصلا كأكمر لكبير كمرة الذكر، وآدر لكبير الآدرة لاتصرف للوصف الأصلى وهو فرعية المعنى، ووزن أفعل وهوفرعية اللفظ، لأن هذا الوزن أصل فى العمل وهو به أولى لدلالة الهمزة على معنى التكلم فيه دون الاسم .

وآخر معناه : أحد الشيئين ويكونا من جنس واحد، قال المتنبى :

ودع كل صوت غير صوتى فإننى * أنا الصائح المحكى والآخر الصدى

وقد يأتى بمعنى غير . قال امرؤ القيس :

اذا قلت هذا صاحب قد رضيته * وقرت به العينان بدلت آخرا

فمن حملها على معنى أحد الشيئين يلاحظ أن الأصل والفرع يشتركان فى الحكم أحدهما عن طريق النص والآخر عن طريق القياس ومن حملها على معنى ، غير ، لاحظ اختلاف ثبوت الحكم فى كل من الأصل والفرع .

-٩-

(لاشتراكهما فى علة الحكم) أل فى كلمة الحكم عوض عن مضاف إليه والمعنى : حكم الأصل وذلك بأن توجد العلة فى الفرع لابقدرها، فلا يضر كونها فى أحدهما أقوى، كالاسكار فانه فى الخمر أقوى منه فى النبيذ، فالاشتراك المقصود به هنا هو الاشتراك فى الذات لا الاشتراك فى القدر الذي يحقق مطلق المساواة وهنا إشارة الى الركن الرابع من أركان القياس وهو العلة وذلك لأن القياس لايوجد بدونها بل هى أهم أركانه .

وهذا القيد قيد ثان مخرج لاثبات الحكم فى المحل الآخر بواسطة النص أو بواسطة الاجماع، فلا يكون ذلك قياسا، مثال : النص ثبوت الحرمة فى النبيذ لقوله عليه السلام : « كل مسكر حرام »

ومثال الاجماع ثبوت الارث للخالة كما ثبت للخال لأن الاجماع قائم على أن الخالة تعطى مايعطاه الخال، وقد ثبت الارث للخال بقوله عليه

السلام : « الخال وارث من لا وارث له » .

والعلة هى الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم، أى يوجد الحكم عند وجودها وينعدم عند عدمها .

وهى قد تكون منصوصة أو مجمعا عليها أو مستنبطة بإحدى المسالك الأخرى أو مدركة بمجرد فهم اللغة .

وقد أطلقها البيضاوى فى التعريف، لم يقيدها بأنه (لاتكون مفهومة من اللغة) وذلك ليكون التعريف شاملا مفهوم الموافقة عند من ذهب الى إن دلالة مفهوم الموافقة قياسية لا لفظية وهم جمهور الشافعية .

أما من ذهب الى أن دلالته لفظية فيتعين عليه أن يقيدها بهذا القيد ليكون التعريف مانعا من دخول مفهوم الموافقة حيث إن دلالته غير قياسية عندهم .

-١٠-

(عند المثبت) أى فى طنه واعتقاده فهو متعلق بقوله لاشتراكهما فى علة الحكم والمراد بالمثبت : القائس، سواء أكان مجتهدا مطلقا كالأئمة الأربعة وهو من يقعد القواعد التى يجتهد بمقتضاها أم كان مجتهدا فى المذهب وهو الذى يقلد من قعد القواعد ولكنه يجتهد فى استنباط الفروع على مقتضاها مثل أبى يوسف ومحمد بن الحسن من أصحاب أبى حنيفة، وأبى القاسم وأشهب من أصحاب مالك والمزنى والبويطى من أصحاب الشافعى وأبى بكر الخلال من أصحاب أحمد، أو كان مجتهد فتوى وهو من اجتهد فى ايقاع الأحكام على الواقع فقط كالكمال بن الهمام الحنفى والغزالى الشافعى فإنهما صارا مفتيين فى المذهب وقائسيين لصورة على أخرى، وليس المراد به مايشمل المقلد لأن المقلد يأخذ الحكم من المجتهد مسلما فلا تعلق له بالقياس ولم يقل المصنف عند المجتهد لأنه يفهم منه المجتهد المطلق فيخرج مجتهد المذهب والفتوى مع أن قياسهما صحيح فيكون التعريف غير جامع . كما ان القياس عند البيضاوى يجرى فى العقليات واللغويات .

وفائدة الاتيان به فى التعريف شمول التعريف للقياس الصحيح والفاسد .

فالقياس الصحيح هو ثبوت حكم الأصل فى الفرع لاشتراكه فى العلة مع الأصل باعتبار الواقع ونفس الأمر أى ما عند الله تعالى والقياس الفاسد باعتبار ماظهر للمجتهد فقط،ووجه الشمول أن الاشتراك فى العلة عند الاطلاق ينصرف الى الاشتراك باعتبار الواقع ونفس الامر فقط، لأن الحقيقة يتبادر منها عند الاطلاق الفرد الكامل، وهو الصحيح دون الفاسد فلو لم يقيد الاشتراك بالاشتراك عند المثبت لفهم أن المدار فى القياس على الاشتراك باعتبار الواقع ونفس الأمر، لا باعتبار ماظهر للمجتهد وبذلك يكون التعريف قاصراً على القياس الصحيح، فيكون غير جامع لكل أفراد الحقيقة فلما قيد الاشتراك بقوله عند المثبت فهم من هذا أن المدار على الاشتراك باعتبار ماظهر للمجتهد فان وافق ذلك ماعند الله تعالى فهو القياس الصحيح وان لم يوافقه فهو القياس الفاسد، وبذلك يكون التعريف شاملا للنوعين، وهذا عند المخطئة الذين يرون أن الحق واحد، وأن المصيب واحد وما عداه مخطىء، وان كان الكل مثابا لقوله عليه السلام : « من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد » ومن هنا يعلم أن المصوبة وهم الذين يرون أن كل مجتهد مصيب لأن الحق متعدد اذا عرفوا القياس بمثل هذا التعريف فلابد لهم من زيادة هذا القيد وهو عند المثبت لأن تركه يقضى بأن القياس لايتحقق في أى فرد من أفراده ضرورة أن الاشتراك فى العلة باعتبار الواقع ونفس الأمر لاعبرة به عندهم وانما المعول عليه الاشتراك باعتبار ماظهر للمجتهد فقط .

وكلمة عند تستعمل لمعانى، فتكون الحضرة مثل عندى زيد، وبمعنى الملك مثل عندى مال وبمعنى الحكم مثل زيد عندى أفضل من عمرو أى فى حكمى، وهنا معناه الحكم أى فى حكم المثبت، مثلها قولنا لى مسألة فقهية عند الشافعى كذا وعند أحمد كذا أى فى حكم الشافعى أو أحمد، فهى متعلقة بالنسبة الكلامية حيث دخل القياس الصحيح والفاسد فى التعريف .

و(عند) ظرف مكان تصلح للحاضر والغائب والقريب والبعيد تقول عندى مصحف وتقصد أنه حاضر معك أو تقصد أنه ببيتك ويكون قريبا من مكانك أو بعيدا أى فى ملكى وهى ظرف زمان تقول استيقظت عند الفجر، وهى منصوبة على الظرفية ولاتجر الا بمن خاصة مثل (قل كل من عند الله) ولاتدخل عليها سواها .

****

قال البيضاوى رحمه الله تعالى :

قيل : الحكمان غير متماثلين فى قولنا : لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف لما وجب بالنذز كالصلاة قلنا : تلازم، والقياس لبيان الملازمة، والتماثل حاصل على التقدير، والتلازم والاقترانى لانسميهما قياسا .

ثانيا - مناقشة التعريف والأجوبة عنها : (١)

وقد وردت على تعريف البيضاوى المذكور مناقشات ثلاثة سوف نقررها ونفصل القول فيها ونبين الأجوبة الصحيحة التى تدفعها وتمنع ورودها . وقد حدث اشتباه بين أولها وثانيها وظنهما الكثيرون مناقشة واحدة والفرق بينهما انما هو من جهة تقريرهما وبيان سبب ورودهما كما سيتضح لك ويظهر، والخطب فى مثل ذلك أمره سهل محتمل .

المناقشة الأولى : أن هذا التعريف (أى تعريف القياس بالاثبات)

تعريف بالمباين فيكون تعريف باطلا .

وقد اختلف الكاتبون فى شرح هذا التباين المزعوم وبيان سببه والعلة فيه فقال بعضهم : إن حقيقة القياس هى : المساوة بين المعدومين الأصل والفرع، فى الواقع وهى غير الاثبات فيكون تعريف القياس به تعريفا بما يباينه، وعلى هذا التوجيه يكون هذا الاعتراض فى غاية الضعف والتفاهة .

وجوابه ظاهر معروف فما تقدم لك فى بيان منشأ الخلاف بين الأصوليين فى تعريف القياس وأن حقيقته المساوة أو نحو الاثبات فارجع اليه.

وقال بعضهم : إن (الاثبات) الذى عرف القياس به عبارة عن نتيجته ونتيجة الشىء غير حقيقته، فتعريفه به تعريف بالمباين له .

وقد أجاب غير واحد عن هذا : يمنع أن (الاثبات) نتيجة القياس وانما نتيجته هى الثبوت أى : ثبوت مثل حكم الأصل فى الفرع .

وهو جواب مشهور ولكنه ضعيف وناشىء عن التأثر ببعض الأجوبة عن المناقشة الثانية الآتى ذكرها مما ستقف عليه وذلك لأن (الاثبات) أى التصديق بالثبوت متوقف على نفس هذا الثبوت فإذا كان الثبوت .

هو النتيجة فيكون الاثبات متوقفا على هذه النتيجة أو بتعبير آخر :

يكون نتيجة لها ونتيجة الشىء غير الشىء فيكون الاثبات غير القياس وليس بحقيقة له بل هو أمر متوقف على نتيجته .

---

(١) انظر سلم الوصول للمطيعى

والجواب الصحيح اذن هو ماصرح به بعض المحققين من أن هذا التعريف مراعى فيه قيد محذوف من أوله مقدر ذكره وتقديره :

دليل ذو اثبات أى : دليل مثبت مثل حكم الأصل فى الفرع للاشتراك فى العلة .

المناقشة الثانية : أن هذا التعريف يستلزم الدور فيكون تعريفاً باطلا ووجه استلزامه الدور : أن اثبات مثل الحكم فى الفرع انما هو نتيجة القياس وثمرته.

ونتيجة الشيء تتوقف عليه . فيكون الاثبات متوقفا على القياس فجعله جنسا أو جزءا فى حد القياس وتعريفه يقتضى توقف القياس على ثبوته فيلزم الدور .

ولك أن توجه هذا الاستلزام بعبارة قد تكون أوضح وأصح وأجود وأدق فتقول : إن القياس يتوقف على الاثبات : لانه تعريف له والمعرف يتوقف على التعريف، وأن الاثبات يتوقف على القياس : لأنه نتيجة له والمتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء فلزم من ذلك أن يتوقف القياس على نفسه وهو دور .

وهذه المناقشة أوردها الآمدى وأقرها وزعم : أنها اشكال مشكل لامحيص عنه ولا مخلص منه .

وقد أجاب الأسنوى عنه : بأن الدور انما يلزم أن لو كان التعريف حدا مع أنه ليس بحد بل هو رسم وزعم : أن امام الحرمين الجوينى أشار الى هذا الجواب فى كتاب البرهان .

وهذا الجواب ضعيف بل غير صحيح لأنه مبني علي تسليم أن الاثبات المذكور نتيجة القياس وحينئذ فيتوقف الاثبات عليه سواء أكان التعريف المشتمل علي هذا الاثبات حدا أم رسما فالدور لازال لازما وكون التعريف رسما لايدفع مثل هذا التوقف .

وأجاب بعض الكاتبين بجواب آخر هو : منع أن الاثبات – الوارد في

التعريف – نتيجة القياس بل نتيجته : ثبوت مثل الحكم في الفرع الذي يترتب علي الاثبات وينشأ عنه . ثم قال وبذلك يتبين أن هذا الاشكال في غاية الضعف لأنه: مبنى علي أن نتيجة القياس الاثبات مع أنها الثبوت .

وهذا الجواب غير صحيح أيضا : لأنه مبنى على أن الثبوت مترتب على الاثبات وناشيء عنه مع أن العكس هو الصحيح كما ذكرناه وعلى ماسنبنيه ونثبته . ثم أن بعض المحققين لم يرتضيه وزعم : أن التحقيق فى الجواب بقطع النظر عن كون نتيجة القياس الثبوت أو الاثبات هو: أن هذا التعريف فى أوله حذف تقديره : دليل ذو اثبات كما بيناه فى الجواب الصحيح عن الاعتراض السابق .

ولكن هذا الجواب وان أفاد فى دفع التباين فلا يفيد فى دفع الدور لأن لفظ (اثبات) – مع هذا التقدير – لازال واردا جزءا في التعريف ولذلك نقول : أن الجواب الصحيح الذي يدفع هذا الدور ويمنعه هو ماذكره بعض المتأخرين من الشافعية : مع أن لتوقف الأول أى توقف القياس علي الاثبات انما هو : توقف من حيث التصور فى كل منهما أى : أن تصور القياس الكلى يتوقف على تصور الاثبات الكلى فى أى حكم أى : يتوقف على تصور اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر للاشتراك فى العلة .

وأن التوقف الثانى أى : توقف الاثبات على القياس انما هو توقف من حيث التصديق فى كل منهما أى : أن التصديق بالثبوت الخاص يتوقف على التصديق بالقياس الخاص فالتصديق بثبوت الحرمة فى النبيذ مثلا متوقف على التصديق بمقدمات القياس الجزئى أى : على التصديق بثبوت الحكم (الحرمة) فى الأصل وهو الخمر والتصديق بأن : العلة فى هذا الحكم (حكم الأصل) هى الاسكار والتصديق بأن هذه العلة موجودة فى الفرع وهو النبيذ.

فجهة توقف (القياس) على الاثبات مختلفة من جهة توقف الاثبات على القياس فاندفع الدور وارتفع الاشكال .

هذا وقد بقى مازعمه الأسنوى : من أن امام الحرمين الجوينى قد اجاب عن هذه المناقشة بما ذكره فنقول : ان هذا الزعم باطل من أساسه وأن

المناقشة التى أجاب عنها امام الحرمين ليس الأمر فيها جاريا على مافهمه الأسنوى بل حاصله : أن الامام قد عبر عن هذا التعريف – أى تعريف القياس بالاثبات – بالحد فقال : ويحد القياس بالاثبات (أو حد القياس الاثبات) مع أن الاثبات خاصة من خواص القياس ولازم له فكان الواجب عليه التعبير بالرسم دون الحد لأن الحد انما يكون بالذاتيات لا بالخواص والعرضيات .

وأجيب عنها : بأن المراد بالحد من كلامه – رضى الله عنه – مطلق التعريف أى : القول الشارح للماهيه الجامع المانع بقطع النظر عن كونه بالذاتيات أو بالعرضيات كما هو اصطلاح الأصوليين أى : سواء أكان حدا أم رسما عند المناطقة أخص من التعريف وقسيم للرسم وهو عند الأصوليين مساو للتعريف وأعم من الرسم فلا يعترض باصطلاح على اصطلاح .

المناقشة الثالثة : ما ذكره بعض الأصوليين ، من أن هذا التعريف غير جامع لجميع أفراد المعرف ، فيكون تعريفا باطلا وذلك : لأنه قد اشترط فيه تماثل الحكمين وتساوى العلتين فلا يشمل– حينئذ – قياس العكس [قياس العكس هو اثبات نقيض حكم معلوم فى معلوم آخر لوجود نقيض علة حكمه فيه] ولنذكر مثالا لذلك يوضحه وذلك بعد التمهيد له بمقدمة قصيرة هى أن الفقهاء، قد اتفقوا على أن من نذر (أن يعتكف صائما) فأنه يشترط الصوم فى صحة اعتكافه فلا يصح هذا الاعتكاف بدونه ومن نذر (أن يعتكف مصليا) فأنه لايشترط الصلاة فى صحة اعتكافه وان كانت هذه الصلاة واجبة بنذرها فلا يجب جمعها بل يجوز التفريق بينهما .

واتفقوا كذلك على أنه لاتشترط الصلاة فى صحة الاعتكاف المنذور نذرا مطلقا أى مجردا عن نذرها معه .

فالصلاة ليست شرطا فى صحة الاعتكاف أصلا لا فى حالة نذرها معه ولا فى حالة عدم نذرها .

ثم اختلفوا فى أنه هل يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف المنذور نذرا مطلقا أى مجردا عن نذر الصوم معه ؟ على قولين :

القول الأول : أنه يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف المطلق فلا يصح الاعتكاف بدونه وهو لبعض الفقهاء، كأبى حنيفة .

القول الثانى : انه لايشترط الصوم فى صحة هذا الاعتكاف فيصح الاعتكاف بدونه وهو قول الشافعى .

بعد هذا التمهيد نقول أنه قد استدل أبو حنيفة لمذهبه هذا بما يتضمن صورة لهذا النوع من قياس العكس المعترض به فقال :

انما يشترط الصوم لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لأنه لما كان الصوم واجبا حالة نذره فى الاعتكاف (أى : لما كان الصوم مع وجوبه بنذره مع الاعتكاف شرطا فى صحته) كان شرطا له (أى الاعتكاف) حالة الاطلاق قياسا على الصلاة فانها لما تكن واجبه حالة نذرها فى الاعتكاف (أى لما لم تكن شرطا فى صحة الاعتكاف بنذرها معه وأن كانت بهذا النذر واجبة فى ذاتها) لم تكن شرطا له (أى الاعتكاف) حالة الاطلاق فالحكم الثابت فى الأصل – أعنى الصلاة – هو : عدم كونها شرطا فى صحة الاعتكاف حالة الاطلاق والعلة فى هذا الحكم كونها غير واجبه فيه بالنذر أى : غير شرط فى صحته بنذرها معه والحكم الثابت فى الفرع – أعنى الصوم – هو كون الصوم شرطا فى صحة الاعتكاف حالة الاطلاق والعلة فى هذا الحكم : كون الصوم واجبا فى الاعتكاف بالنذر أى شرطا فى صحته بنذره معه .

فافترق الأصل والفرع فى هذا القياس حكما وعلة كما تبين وظهر بمالا مطمع فى وضع منه .

أجيب عن هذا الاعتراض بجوابين :

الجواب الأول : لانسلم أن التعريف غير جامع لكل أفراد المعرف بل نقول أنه جامع لها لأننا لانعرف القياس من حيث هو بل نعرف قسما من أقسامه وهو قياس المساواة ولاشك أن كل فرد من أفراد المساواة يدخل تحت هذا التعريف لأن حكم الفرع فيه يماثل حكم الأصل ولايناقضه كما أن العلة فيه أى الفرع مساوية للعلة فى الأصل .

أما قياس العكس فليس من أفراد المعرف وهوقياس المساواة فلا يضر خروجه عن التعريف بل نقول أن خروجه عن التعريف أمر ضروري لابد منه والا لزم أن يكون التعريف غير مانع .

الجواب الثانى : لانسلم أن هذا التعريف غير جامع وما ذكره المعترض – مما سماه قياس العكس – انما هو فى الواقع قياس استثنائى مشتمل على مقدمتين : أولهما الملازمة وثانيهما الاستثنائية وكلتا المقدمتين بحاجة الى دليل يبينها ويثبت صحتها .

ودليل الاستثنائية الاتفاق. ودليل الملازمة قياس شرعى أصولى . وهذا القياس الاستثنائى قد استدل به أبو حنيفة لاثبات مذهبه عن طريق ابطال نقيضه – أى نقيض هذا المذهب – وتفصيله هكذا .

لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف المطلق لم يكن واجبا ولالزمه بشرطه بالنذر لكن اللازم باطل أى لكن الصوم وجب ولزم بشرطه بالنذر واذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو أى هذا الملزوم :

عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف المطلق واذا بطل الملزوم ثبت نقيضه وهو أن الصوم يشترط فى صحة هذا الاعتكاف وهو المطلوب .

أما الاستثنائية فثابتة بالاتفاق على ماتقدم بيانه فى التمهيد وأما الملازمة فدليلها قياس أصولى من النوع الذى يستعمله الفقهاء ولايخرج عنه وهو أن الصوم اذا لم يكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق فانه لايجب شرطه بالنذر قياسا على الصلاة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لم تصر شرطا له بالنذر والجامع بينهما هو عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق .

فتبين من هذا أن القياس المعترض به مشتمل فى الواقع على قياس استثنائى وعلى نوع من القياس الأصولى المعروف ذكر لبيان الملازمة فى هذا القياس الاستثنائى .

وعلى ذلك نقول : ما الذى يعتمد عليه الخصم المعترض فى أصل ايراد

قياس العكس ؟ أيعتمد على القياس الذى هو لبيان الملازمة ؟ وهو القياس الأصولى . أم يعتمد على التلازم أى على القياس الاستثنائى نفسه فان اعتمد الخصم على الأول وزعم أنه قياس العكس قلنا أن هذا غير وارد لأن الأصل والفرع فى هذا القياس بالنظر الى حكميهما والجامع بينهما متماثلان لا متناقضان غير أن تماثلهما حاصل على التقدير والفرض وذلك : لأنه على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف حالة الاطلاق يلزم أن لايشترط أيضا حالة النذر كما أن الصلاة لعدم اشتراطها فى صحة الاعتكاف حالة الاطلاق لاتشترط فى صحته حالة النذر فأثبت عدم وجوب الصوم ولزوم اشتراطه بالنذر بالقياس على عدم وجوب الصلاة ولزوم اشتراطها بالنذر على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف حالة الاطلاق .

والجامع : كون كل من الصلاة والصوم غير شرط فى صحة هذا الاعتكاف . ومثل هذا القياس يشمله التعريف فان قوله (اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر) أعم من أن يكون التماثل المذكور فيه حقيقة أو تقديرا والتماثل فى القياس المتقدم حاصل على التقدير كما بيناه فيكون التعريف شاملا له .

وان اعتمد الخصم على الثانى أى على التلازم فنحن نسلم أنه خارج عن حد القياس وحقيقته لكن لا يضر ذلك فى التعريف ولايبطله بل يجب خروجه عنه وعدم شموله لأن هذا التلازم ليس مقياسا عند الأصوليين فان علم أصول الفقه انما يتكلم فيه على القياس الذى يستعمله الفقهاء، فى الفقه . والفقهاء انما يستعملون قياس العلة دون غيره .

وأما ماعداه كالتلازم والاقترانى فان الذين يسمونها قياسا هم المناطقة اذ القياس عندهم : قول مؤلف من أقوال وقضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو المدعى المطلوب اثباته .

القياس عندهم أعم منه عند الأصوليين والقياس عند الأصوليين أخص من قياس المناطقة وداخل فيه ويسمى عندهم أى عند المناطقة : قياس تمثيل والتلازم عند المناطقة يعبر عنه بالاستثنائى سواء أكان بأن أم بلو وأما الاقترانى

فكقولهم (كل وضوء عباده وكل عبادة لابد فيها من النية) فكل وضوء لابد فيه من النية .

هذا ومنشأ الغلط فيما يسمى عند بعضهم بقياس العكس هو :

أن كل ماصرح به أبو حنيفة فى الاستدلال – فى المثال المتقدم – وهو قوله (لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف لم يكن واجبا بالنذر كالصلاة) مما بيناه ووضحناه بما لايحتاج الى زيادة .

ففهم المعترض أن هذا القول المذكور هو كل دليل أبى حنيفة فى محل النزاع ثم ظن أنه قياس أصولى يريد – رضى الله عنه – به اثبات مذهبه ووجد أنه لايثبت هذا المذهب – حينئذ – إلا بالتكلف والصنيع الذى يحقق الصورة التى وضحناها وبينا فيها الاختلاف فى كل من الحكمين والعلتين .

وفات هذا المعترض أن هذا القول المذكور ليس كل دليل أبى حنيفة بل بعضه وأنه ليس دليلا أصوليا بل هو دليل استثنائى طويت استثنائيته وصرح بملازمته مع الاشارة الى قياس أصولى يثبت هذه الملازمة كما ذكرناه وفصلناه وقررناه وبيناه والله أعلم بالصواب .

خاتمة

ومن هذا كله يتبين لنا كيف صيغ تعريف مصطلح القياس بطريقة تدل على تشابك العلم فى منظومة متكاملة .

وكيف تضمن ذلك التعريف أركان القياس ومذهب المعرف تجاه تلك الأركان وشروطها، وتميزه بذلك عن المدارس الأخرى التى تزى غير ماذهب إليه صاحب التعريف وكل هذه الهيئة المتكاملة ينبغى أن يستحضرها القائلون بالتغيير أو التجديد أو إعادة الصياغة أو التيسير أو غير ذلك مما نسمعه الآن حول العلوم الشرعية وأصول الفقه خاصة .

وربما أن القضايا التي تتعلق بالاصطلاح انشاءً واحتلالا لها موضع آخر يحتاج منا إلى استكمال عناصر القضية، ومراعاة الوجوه المختلفة فى الوضع والاستعمال والحمل، فذلك مما يحسن التنبيه إليه فى مقام أخر .

وذلك مثل تحديد من هم أهل الفن، وشروط انشاء المصطلح، ومحاولات احتلاله، وقضية الشيوع غير المنضبط، وحالة الفوضى فى المفاهيم والاصطلاح، والفرق بين المفهوم والمصطلح، وبين حال التنوع الذى يوضحه نموذج القياس، وقضية نقل الاصطلاحات وتأثيرها والخلل فى الوضع، ولغة التلقى، ولغة الأداء ولغة العلم وكذا اللغة المستخدمة فى الخطاب العام والعلاقة فيما بينها والشغب فى قضية الاصطلاح، ومايترتب عليها من مفاسد .

وهذا مما يحسن أن نفرد له بحثا خاصا، يكمل القضية، ويجلى بعض جوانبها العملية، فى حال اضطربت فيه المصطلحات والمفاهيم جمله مما أثر على حياتنا العلمية والثقافية والفكرية والحضارية عامة.

والله ولي التوفيق .